

Religione civile: uso e abuso di un concetto

Francesco Viola

Civil Religion: Uses and Misuses of a Concept. The analysis of the concept of “civil religion” shows an ambiguity caused by the mix between religion and morality, and religion and politics. The idea behind is the sacralization of politics in order to assure its autonomy from historic religions. Civil religion supporters individuate in this cultural position two positive results: the opening of politics to transcendence and the ethical legitimization of communitarian linkages. The article examines these two aspects, in the light of constitutionalism, human rights and current pluralism. The conclusion is that this concept is misleading.

Keywords: Civil Religion, Religion and Politics, Religion and Morality, Human Rights, Constitutionalism.

Il sintagma “religione civile” è in generale accolto con favore dalla cultura post-moderna per la sua propensione al meticcio e alla porosità. Esso suggerisce la possibilità, o almeno il desiderio, di un superamento delle barriere tra religione, politica e diritto in un modo che sia accettabile per i regimi liberali e democratici del nostro tempo. Chi teme a ragione che ciò possa condurre ad una confusione tra sfere ben distinte della vita pratica, dovrebbe anche riconoscere che le rigide separazioni della modernità hanno spesso condotto, consapevolmente o meno, ad un’occulta invasione di campo. Affinché il diritto non diventi una morale, bisogna pur sempre che si confronti con la morale. Affinché la politica non diventi una religione, bisogna che si confronti con la religione. La separazione dei campi, se mal intesa, può condurre a non voler vedere le relazioni che tra loro di fatto vi sono. Almeno in questo la post-modernità è – a mio parere – benefica.

L’originaria fusione, o confusione, fra gli ordinamenti della vita pratica non è stata del tutto cancellata dai pur necessari processi di specializzazione, perché non è da attribuirsi soltanto ad una cultura ancora primitiva e poco sviluppata, ma anche ad una loro comune ragion d’essere che in qualche modo si mantiene nonostante i percorsi differenti e divergenti.

Se vogliamo gettare uno sguardo in questa originaria coappartenenza, dobbiamo – credo – convenire che la vita pratica sente l'esigenza di un ordine interno che si esprime nelle forme della coordinazione delle azioni sociali e della cooperazione mediante regole. Senza ordine la vita è impossibile, perché finisce per ostacolare se stessa. Ma l'ordine non può essere unico, perché il mondo della vita è carico di una varietà di pulsioni che esigono risposte. Un ordine unico mortificherebbe questa varietà.

Si sviluppano così molteplici ordinamenti di salvezza a cui corrispondono strategie e fini differenti. Salvare la vita è l'imperativo e la ragion d'essere che li accomuna. È ciò che accomuna il sistema politico hobbesiano volto a salvare una vita brutale, miserabile e breve, se lasciata nello stato di natura, ad un ordinamento monastico volto a salvare una vita ripiegata su se stessa e priva di senso se lontana da Dio.

Se gli ordinamenti di salvezza sono molti, vuol dire che uno solo non basta e che non v'è un ordinamento generale degli ordini di salvezza, anche se una delle più pericolose tentazioni della storia umana è proprio quella di instaurarlo. Il fatto che ognuno di questi ordinamenti cerchi di dimostrare di essere il più importante, se non addirittura l'unico necessario, è ben comprensibile, poiché la salvezza è un fine ultimo e come tale conferisce dignità ed esclusività all'impresa pratica di cui si tratta. È difficile accettare l'incompletezza di un ordinamento di salvezza, poiché è come ammettere i suoi limiti. È difficile accettare una subordinazione dell'uno all'altro ordinamento di salvezza, poiché significa ammetterne il carattere ancillare.

Le relazioni fra questi ordinamenti di salvezza sono ovviamente molto complicate, sia perché di fatto essi interagiscono incessantemente, sia perché al loro stesso interno non sono compatti e sono in continua trasformazione. La storia ci dice chiaramente che l'uno viene generato dall'altro (ad esempio il *ius* dal *fas*) e per ciò stesso reca ancor oggi le tracce del suo progenitore e delle forme archetipe di sacralità da cui è tratto.

Questi ordinamenti si assomigliano anche dal punto di vista delle loro componenti strutturali, che sono regole, leggi, norme, forme di autorità e di coercizione. Ma le differenti origini, il diverso uso e funzione trasformano a tal punto questi elementi costitutivi da renderli incomparabili. Sembra che non si possa parlare, senza cadere nella piena equivocità, di legge giuridica che regola comportamenti esteriori, di legge morale o, addirittura, di legge dello spirito. Ha ancora senso esprimersi in un modo così ambiguo?

C'è anche da considerare la struttura generale dell'ordinamento, se essa è esclusiva o inclusiva, se è – per esprimersi con Bergson – chiusa o aperta, se è egualitaria o gerarchica, se ha una pretesa di universalità o è murata nel particolarismo. E qui apparirà difficile parlare del diritto in generale o della religione in generale, perché come vi sono varie forme di diritto così ve ne sono altrettante di religione.

Infine, c'è la considerazione del valore dominante intorno a cui si articola l'ordinamento di salvezza in quanto pratica sociale di carattere molto generale. Apparentemente sia il diritto sia la religione sia la politica sembrano mirare allo stesso valore, che è quello della giustizia. Ma poi ci si accorge che spesso ciò che è giusto all'interno di un registro delle azioni umane viene considerato ingiusto in un altro o, comunque, non pienamente giusto, giusto in modo incompleto. Oppure ancora irrilevante sul piano della vera e piena giustizia. Dunque, anche qui, cioè sul piano dei valori, si verifica la stessa situazione: si usano gli stessi termini ma con accezioni ben diverse.

Questi ordinamenti di salvezza in linea di principio si appellano ad una comune grammatica dell'umano, il che è una promessa di dialogo, ma la usano in modo ben diverso, il che è un avvertimento di equivocità e di trappola linguistica. Le cose si complicano ulteriormente quando si tratta di concetti generati dall'incontro di ordinamenti di salvezza distinti, come appunto nel caso della "religione civile".

1. Confusione tra morale e religione

Prima di applicare il concetto di religione civile a qualche fenomeno storico specifico o di auspicare che esso possa in qualche modo storicamente materializzarsi, bisogna chiedersi se esso sia chiaro e distinto. Se non lo fosse, sarebbe inutile o dannoso farne uso. Ed in effetti il concetto di religione civile non è chiaro, è a dir poco ambiguo e certamente non univoco. Il mio atteggiamento iniziale – lo dico subito – è quello della diffidenza. Ci si avvicina pericolosamente all'idea di un cerchio quadrato.

La religione civile non è ovviamente una religione naturale, perché è legata alla dimensione storica di una determinata comunità politica e alla lealtà nei suoi confronti. L'idea stessa di cittadinanza ha una connotazione storica e particolaristica. E tuttavia, a differenza delle grandi religioni storiche, che sono tali per la loro origine ma non per la loro portata transculturale e tendenzialmente universale, la religione civile è irrimediabilmente segnata dalla dimensione del noi ad esclusione degli altri, sino alla ben nota contrapposizione di "amico-nemico". In questo senso può essere considerata come un ritorno agli dei nazionali. Ogni popolo ha i propri dei, non di rado in lotta fra loro. Ogni popolo pensa che i propri dei siano i più forti e più protettivi se non addirittura gli unici veramente tali. Ma, se dovessimo intendere così la religione civile, non solo dal punto di vista religioso ma anche da quello politico si registrerebbe un fenomeno regressivo molto pericoloso.

Non è certamente questa l'ottica dei sostenitori della religione civile. Si potrebbe pensare che essi si limitino a sottolineare il valore sacrale e inviolabile degli atti costitutivi di una comunità politica o più in generale della

vita associata, per distinguerli dalle altre leggi o regole sociali. Di conseguenza questi patti fondativi e i documenti relativi avrebbero una portata e un valore quasi religiosi (cfr., ad esempio, Grey 1984 e Barberis 1999). Ma ciò è troppo poco per parlare di una vera e propria religione, per quanto civile. È vero che il sacro è collegato al religioso, perché – come afferma Durkheim – la religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono. Tuttavia non si deve confondere il sacro con il religioso che semmai ne rappresenta l'istituzionalizzazione. I fautori della religione civile sostengono non solo che i fondamenti della vita associata sono sacri, ma anche che essi danno vita ad un culto propriamente religioso.

È chiaro che il loro intento non è certamente quello di offrire una soluzione ai difficili rapporti fra politica e religione, che anzi così – se è possibile – diventano ancora più difficili, ma quello di venire in soccorso alla politica secolarizzata. Per quanto siamo tutti convinti della necessità di tenere ben distinta la religione dalla politica, questa percepisce una manchevolezza se si separa del tutto dalla religione, cioè – come ha notato Weber – da una risorsa simbolica di fondamentale rilevanza per la società in quanto fornisce una legittimazione del significato al più alto e generale livello.

Questo vuoto produce un'assenza di legittimazione dello Stato liberale e democratico. La neutralità non solo non scalda i cuori, ma neppure illumina le menti e, quindi, non può essere l'ultima parola neppure a livello meramente istituzionale.

Ciò spiega il successo della ormai arcinota formula di Böckenförde per cui lo Stato contemporaneo, laico e democratico, “vive di presupposti che non può garantire” (Böckenförde 1967, 75-94). Ed allora l'appello ad una religione civile servirebbe a tradurre l'apporto di legittimazione della religione in termini esclusivamente secolari per garantire l'autonomia del politico da quelle che Rusconi chiama “religioni-di-chiesa”, portatrici di aspetti non civili o palesemente incivili (Rusconi 1999, 53). La politica deve generare dal suo interno una religione per poter tutelare la sua autonomia dalle religioni. È purtroppo una vecchia storia.

Già Feuerbach aveva notato che un movimento storico ha radici profonde solo quando entra nel cuore dell'uomo ed appunto la religione è ciò che entra nel cuore dell'uomo. Non resta che fare della politica la nostra stessa religione, ma ciò significa anche – come ancora nota Feuerbach – che la politica deve essere a servizio di un valore supremo.

C'è qualcosa di paradossale in questo ragionamento, anche se è vero che per immunizzarsi nei confronti di un virus bisogna assumerlo in piccole dosi. Gli studiosi del totalitarismo sono giustamente allarmati, perché – come Voegelin e Arendt hanno efficacemente mostrato – le ideologie totalitarie si pon-

gono come sostituti della religione, come “religioni politiche”, e offrono agli individui spaesati dal processo di secolarizzazione un’identità comunitaria forte (cfr., tra gli altri, Forti 2004).

L’analogia tra la religione civile totalitaria e quella liberale sembra impressionante. Dove sta la differenza? Sta evidentemente nel fatto che lo Stato liberale e democratico si basa su presupposti moralmente e politicamente accettabili, mentre quelli dello Stato totalitario sono del tutto inaccettabili. La differenza sta, dunque, non già nella religione, ma propriamente nella morale e nella politica. Ma, allora, perché parlare di religione civile e non già, più adeguatamente, di etica pubblica? Come dice Rusconi: “lo Stato laico non è uno ‘Stato etico’, ma i suoi cittadini devono essere ‘buoni cittadini’ e partecipare a discorsi pubblici con contenuti morali” (Rusconi 1999, 3). S’intravede, così, una confusione fra morale e religione: solo una morale pubblica valida può legittimamente candidarsi come religione civile. Qui è implicita la convinzione che la religione in generale non aggiunga niente a ciò che viene stabilito dalla filosofia morale, dalla filosofia politica e dalle scienze naturali e sociali, ma solo sia utile come rafforzamento della morale sociale e come cemento sociale¹.

Lasciamo da parte la questione capitale dei criteri d’individuazione di una morale pubblica valida: quello del consenso diffuso non ci protegge dal totalitarismo e quello illuministico non appare sensibile alle ragioni degli altri e alla multiformità dei saperi. Ammettiamo pure che sia possibile riferirsi ad un’etica pubblica fondata sui diritti umani, aperta alla pratica della deliberazione, ai principi della tolleranza e della neutralità delle istituzioni (cfr., ad esempio, Galeotti 2004). Perché si vuole aggiungere ad essa in più la connotazione religiosa? Che guadagno ne avremmo, tale da affrontare i rischi della deriva totalitaria?

I “guadagni” (se vogliamo considerarli tali) che confusamente intravedo nel discorso, spesso anch’esso confuso, dei sostenitori di una religione civile sono quello dell’apertura alla trascendenza e quello della giustificazione o legittimazione dei vincoli comunitari, entrambi questi aspetti non vengono catturati dalla morale com’è intesa dalla modernità.

2. La vera religione

Possiamo considerare la religione come un insieme di credenze riguardanti i problemi ultimi della vita individuale e associata, riferite a ciò che trascende le capacità e possibilità umane, spesso individuato in un’entità trascendente indicata con il nome di Dio.

¹ Per una confutazione di questo pregiudizio cfr. Finnis 2006, 111-112.

In questo la ricerca religiosa differisce dalla scienza e dalla coscienza: dalla scienza che cerca una verità non ultima e non direttamente esistenziale, dalla coscienza che è direttamente rivolta alla doverosità dei propri comportamenti personali. Quando la scienza intende occuparsi dei problemi ultimi, si fa religione. Quando la religione si riduce ad una mera convinzione della coscienza individuale, allora perde il suo senso universale e diventa irrilevante per la società e per la comunità politica, cosa che si può desiderare in cuor proprio ma che non corrisponde, almeno finora, alla realtà delle cose.

La libertà religiosa, a sua volta, deve essere intesa come la libertà di dar forma a queste credenze (o di rifiutarle) e di comportarsi di conseguenza, cioè è identificata per il suo oggetto. Quindi, la libertà religiosa non può essere ridotta all'autonomia, all'autodeterminazione e al *self-respect* – come pensa Dworkin (2006, 134) –, eliminando così la rilevanza dell'oggetto per cui queste condizioni della libertà umana sono richieste. Se si vuole far differenza fra la libertà di scelta in generale e la libertà religiosa, bisogna porre attenzione all'oggetto di quest'ultima. In caso contrario, la nozione di libertà religiosa è del tutto superflua.

Tutto ciò deve potersi applicare anche alla religione civile nella misura in cui essa è e vuole essere religione in senso proprio e non confondersi con una morale.

Con “religione civile” in realtà “s'intende l'insieme di credenze che fanno riferimento ad un'entità trascendente (di solito indicata semplicemente con il nome di Dio) e che fungono da legittimazione a una comunità politica, più esattamente nella qualità della sua integrazione” (Rusconi 1999, 43).

Se vogliamo meglio comprendere la connessione e la distinzione fra religione e morale, dobbiamo rifarci alla teologia cristiana dei primi secoli del cristianesimo che evidenzia il senso di “religio” proprio delle religioni storiche o rivelate.

Religio per i pagani non era altro che il culto scrupolosamente prestato agli dei secondo le forme pubblicamente prescritte. Ma Lattanzio, all'inizio del IV secolo, ha fatto derivare l'etimologia di *religio* non da *relegere* (ripercorrere, considerare con cura tutto ciò che riguarda il culto, come voleva Cicerone), ma da *religare* (legare), individuando nel vincolo dell'obbedienza l'essenza della religione, cosa che Tommaso d'Aquino sottolinea ripetutamente.

Così il significato di *vera religio* non vuol dire affatto che le altre sono false, ma che il significato della religione sta nel suo carattere interiormente obbligante e quindi nella sua applicazione a tutti gli aspetti della vita umana. Non “religione vera”, ma “vera religione”. L'obbedienza richiesta dalla religione si fonda su un obbligo interiore di carattere morale proveniente direttamente dalla divinità a cui si risponde con la fede.

Nel *De vera religione* Agostino critica la doppiezza dei filosofi pagani, che, non sentendosi vincolati da un'obbedienza religiosa interiore, ritengono di poter esercitare in pubblico una pratica di culto incoerente con la dottrina che difendono in privato. Ma per il cristianesimo, come anche per l'ebraismo e l'islamismo, la religione coinvolge le convinzioni più importanti e intime della persona, perché il vincolo di obbedienza non è esteriore, ma dovuto in ragione d'istanze superiori. In tal modo si stabilisce una stretta connessione fra religione e morale, ma al contempo quest'ultima deriva la sua obbligatorietà direttamente da Dio stesso, cioè da una fonte trascendente. La vera religione produce un modo nuovo di considerare la morale, cioè come obbligo interiore proveniente dalla legge divina.

Se cambia questa concezione della vita morale, come in effetti è cambiata nella modernità, allora si configura un terzo significato di *religio*, intermedio tra quello dei pagani e quello delle religioni rivelate. Abbiamo una concezione morale della religione, o della religione come pura moralità, fondata a sua volta sulla ragione umana, cioè la religione nei limiti della ragione. Si comprende così la reazione di Karl Barth quando ha distinto nel cristianesimo la "religione", considerata negativamente come vicina alla superstizione, dalla "fede" intesa come pura accoglienza dell'intervento di Dio nella storia umana². Tuttavia, poiché è inevitabile che questa fede per esprimersi si trasformi in una religione attraverso il culto e le pratiche di vita, allora corre sempre il rischio di cadere nella superstizione³.

Insomma, l'identificazione della religione con la morale razionale è il frutto della secolarizzazione della "vera religio" e rischia nella religione civile di regredire ulteriormente nella *religio* pagana come mero culto esteriore.

Se ora ritorniamo al senso genuino di "vera religione", a cui è più vicino il modello americano di religione civile che quello francese di ascendenza rousseuiana, possiamo constatare il capovolgimento delle prospettive proprie della religione civile.

² "Il contenuto della Bibbia non è costituito affatto dai giusti pensieri degli uomini su Dio, ma dai giusti pensieri di Dio sugli uomini. Nella Bibbia non si dice come noi dobbiamo parlare con Dio, ma che cosa egli dice a noi, non come noi troviamo la via per giungere a Lui, ma come Lui ha cercato e ha trovato la via per giungere a noi, non il modo giusto in cui dobbiamo riferirci a Lui, ma l'alleanza che Egli ha stretto con tutti i figli di Abramo nella fede, e sigillato definitivamente in Gesù Cristo. Questo c'è nella Bibbia" (Barth 1997, 99).

³ "Karl Barth ha operato una distinzione nel cristianesimo tra religione e fede. Ha avuto torto a voler separare del tutto queste due realtà, considerando positivamente la fede e negativamente la religione. La fede senza la religione è irrealistica, essa implica la religione, e la fede cristiana deve, per sua natura, vivere come religione. Ma ha avuto ragione ad affermare che anche fra i cristiani la religione può corrompersi e trasformarsi in superstizione, ad affermare, cioè, che la religione concreta, in cui la fede viene vissuta, deve essere continuamente purificata a partire dalla verità che si manifesta nella fede e che, d'altra parte, nel dialogo fa nuovamente riconoscere il proprio mistero e la propria infinitezza" (Ratzinger 2000, 72-73).

Non è la religione ad essere la stampella della comunità politica, ma al contrario quest'ultima ad essere necessaria ai fini dell'esercizio della libertà religiosa, cioè dell'interrogarsi sulle verità ultime, di esercitare la propria fede o la propria miscredenza, di formulare i propri piani di vita buona.

Com'è noto, questa è proprio la giustificazione principale che Tommaso d'Aquino adduce a favore della necessità di una vita comune nella forma della *polis*, dove sia possibile il discorso e la comunicazione senza i quali la ricerca della verità e del bene è impossibile. *Communicatio* è fatta derivare da "communis actio": "communicatio facit civitatem"⁴. È ovvio, infatti, che questa comunicazione non è un mero scambio di opinioni e non è solo linguistica. Essa è letteralmente un'azione comune in cui i soggetti non si annullano o neutralizzano, ma intervengono con tutta la loro identità per ricevere e dare riconoscimento.

La vera religione, dunque, richiede la *civitas*, cioè un'aggregazione politica rivolta a fini non meramente utilitaristici. Non è un caso se l'antecedente diretto dello Stato liberale e democratico, cioè la città comunale, si sia sviluppato – come nota Max Weber – per influsso del cristianesimo e che nelle città asiatiche e in quelle del Medioriente sia mancato il "comune", cioè la cittadinanza⁵.

Nonostante le continue smentite della storia fino ai giorni nostri, seguendo questa linea di pensiero si potrebbe affermare, in modo certamente provocatorio, che lo Stato come comunità politica completa esiste affinché i suoi cittadini possano perseguire le loro finalità in senso lato "religiose", cioè la ricerca delle cose ultime. Ma sarebbe un grave fraintendimento intendere ciò come una rivendicazione della subordinazione dello Stato alla Chiesa qualunque essa sia. Al contrario, il confessionarismo statale impedirebbe quella libera ricerca della vita buona che proprio lo Stato dovrebbe assicurare se non vuole minare i suoi stessi fondamenti. In questo senso si può anche recuperare l'esigenza della neutralità delle istituzioni se ciò non significa un lavarsi le mani dalle questioni riguardanti la vita buona, cosa d'altronde di fatto impossibile. Si tratta, nella sostanza, di rispettare e favorire, nella ricerca della loro identità, la libertà di persone "quae sine invicem esse non possunt"⁶.

⁴ "Poiché, dunque, il discorso è dato all'uomo dalla natura ed è ordinato al fine della comunicazione umana riguardo a ciò che è utile o nocivo, giusto o ingiusto e così via, ne consegue, in considerazione del fatto che la natura non fa nulla di vano, che gli uomini comunichino fra loro. Ma la comunicazione in queste cose costruisce la casa e la città. Dunque l'uomo è per natura un animale domestico e civile" Tommaso d'Aquino, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, *lectio* I, n. 37.

⁵ "La funzione spesso importante che la comunità ecclesiastica ha assolto nella costituzione tecnico-amministrativa della città medioevale, rappresenta soltanto uno dei molti sintomi della forte influenza di questa caratteristica della religione cristiana, decisiva per la dissoluzione dei vincoli del gruppo parentale e per la formazione della città medioevale" (Weber 1980, 357-359).

⁶ Tommaso d'Aquino, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, *lectio* I, n. 17.

Di conseguenza, una forte obiezione che può essere rivolta all'idea di una religione civile è quella dell'inevitabile misconoscimento del pluralismo religioso con la conseguente sua mortificazione.

Prima ancora di essere un valore, il pluralismo religioso è un dato di fatto che come tale esige rispetto. La religione civile introdurrebbe in certo qual modo un confessionnalismo ancor più ingiustificato di quello riferito ad una religione tradizionale dominante. Non bisogna dimenticare che quel credo minimo del buon cittadino, rappresentato dalla *Professione di fede del vicario savoirdo*, pretende di bandire dalla comunità politica colui che non crede nei dogmi della religione civile e che, quindi, non può che essere un cattivo cittadino, anche se non empio, “in quanto – come dice letteralmente Rousseau – insocievole, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia e d'immolare, se occorre, la sua vita al suo dovere” (Rousseau 1994, libro IV, cap. 8, 181)⁷.

In ogni caso non bisogna abusare della religione. Spesso si ricorre impropriamente ad essa per sottolineare il carattere sacro e assoluto che si attribuisce alle proprie convinzioni o credenze o per sottolineare l'equivalenza valoriale tra una concezione etica della vita buona e una concezione propriamente religiosa. Così si parla di “religione della patria” o della “religione della libertà” che propriamente religioni non sono ed è bene che non lo siano. Tuttavia per il costituzionalismo bisogna fare un discorso a parte, perché esso ha indubbiamente relazioni con la sfera religiosa, ben più di quelle che di solito siamo disposti ad ammettere.

3. Il costituzionalismo come religione civile

Anche al cosiddetto patriottismo costituzionale, che considera i principi fondamentali della costituzione come irrinunciabili criteri d'identità della comunità politica, potrebbe essere rimproverato di mettere in moto meccanismi di esclusione simili, ma non già in nome di una religione civile quanto piuttosto del diritto e della politica, cioè in nome delle scelte normative fondamentali contenute nella costituzione. Non si tratterebbe propriamente di una religione civile nel senso sopra definito, ma della “religione della costituzione” o della costituzione come religione.

Intendo per “costituzionalismo” un modo di considerare e di praticare la costituzione. Le forme di costituzionalismo sono molteplici e diverse tra loro (cfr. ad esempio, Viola 2011). Qui prendo in considerazione solo quelle che considerano una costituzione come un atto legislativo frutto di una scelta politica e, conseguentemente, avente un carattere contingente per l'origine

⁷ Cfr., anche, Silvestrini 2004.

e, tuttavia, con la pretesa di fondare o di dar vita a qualcosa di duraturo e di stabile (Dogliani 1994, 174ss.). Questo, per intenderci, è il ceppo del costituzionalismo moderno da cui discende quello contemporaneo, seppur con varianti e aggiustamenti notevoli.

È interessante notare che l'esigenza di collegare il patto costituzionale alla sfera religiosa è presente nel costituzionalismo moderno ben più che in quello antico e medioevale. La stessa analogia tra il patto fondativo di una comunità politica e l'alleanza tra Jahvé e popolo d'Israele si sviluppa non già nel medioevo, ma nella modernità ed è implicitamente presente persino nell'esperimento mentale escogitato da Rawls per individuare le regole della giustizia come equità.

Col trasporto della dottrina calvinista della comunità ecclesiastica allo Stato, come pure mercé l'applicazione della dottrina biblica dell'alleanza tra Dio ed il suo popolo sorge, tra i Puritani indipendenti, la concezione che, come la comunità cristiana, così anche lo Stato si basa su un *Covenant*, ossia un contratto di società, il quale dev'essere unanimamente concluso da tutti i membri della comunità. (Jellinek 1949, 96-97)

La nozione di alleanza (*berit*) è specificatamente biblica (cfr., ad esempio, Viola 2001). Secondo Walzer "l'alleanza è l'invenzione politica del libro dell'Esodo" ed è ben diversa dell'omaggio feudale con cui il vassallo riconosceva l'autorità del suo signore (Walzer 1986, 53). Dio non è il Faraone. Per questo i puritani, prima di salpare per il nuovo mondo, ripetono a memoria il Libro dell'Esodo (Corso 2001, 17ss.).

Tuttavia la trasposizione non è completa, perché i patti costituzionali non sono come nel Vecchio Testamento tra il popolo e Dio, che ora al massimo può essere invocato come testimone e garante, ma non già come contraente⁸. Ciononostante gli effetti vengono considerati simili e possono essere icasticamente rappresentati dalla grande ammirazione di Rousseau per Mosé che era riuscito a trasformare una massa di disgraziati fuggiaschi in un popolo libero (Rousseau 1970, 1129). Questa è anche l'aspirazione del costituzionalismo moderno: dar vita a popoli liberi, poiché un popolo schiavo non è un popolo.

La costituzione è creativa di qualcosa di nuovo⁹ e per questo si sottrae alla legislazione normale e al principio di maggioranza. Si tratta di una legge fondamentale.

⁸ Ad esempio, Dio viene invocato esplicitamente nella costituzione della Rivoluzione francese e – com'è noto – si è proposto senza successo di inserire un richiamo a Dio nella costituzione italiana del 1948.

⁹ Ciò è più evidente nel costituzionalismo americano, che ha alle sue spalle una concezione individualistica della società civile, mentre in quello francese il popolo ha già una sua unità pregiuridica e prepolitica.

Si dice sin dai tempi di Cicerone che la libertà vera si conquista con la legge. Ciò può voler dire che solo quando v'è una vera e propria legge (che non è certo quella egiziana del Faraone tiranno) siamo in grado di essere agenti morali, cioè di dirigere la nostra azione in modo responsabile. Così pensava Locke. Oppure può anche voler dire che diventiamo agenti morali solo quando siamo in grado di dar una vera e propria legge a noi stessi. Così pensava Rousseau.

In ogni caso questa legge “vera e propria” deve essere per definizione “giusta”. Il contenuto del patto costituzionale deve essere giusto o almeno creduto tale. Possiamo tollerare leggi ordinarie ingiuste, ma non costituzioni ingiuste o almeno non possiamo tollerare che siano credute tali.

Un patto sociale ingiusto non tratta i consociati da agenti morali. Se è vero – come afferma Walzer (1986, 64) – che “essere un agente morale non significa agire in modo giusto, ma essere capace di agire in modo giusto”, ciò richiede un contesto politico basato sulla convinzione che gli esseri umani sono razionali e responsabili, con disposizioni al bene e capaci di partecipare al governo sia direttamente sia indirettamente attraverso propri rappresentanti eletti. La libertà non è una conquista individualistica, ma frutto della responsabilità personale e della cooperazione sociale. In questo senso i coloni puritani si consideravano una comunità di santi, cioè di persone in grado di vivere in un mondo non corrotto in cui siano soddisfatti i bisogni materiali e sociali (Walzer 1996).

Questa fede nella dignità dell'essere umano non è derivata dalla legge fondamentale, ma al contrario è antecedente ad essa e ne vincola il contenuto. Nell'alleanza sinaitica questa fede derivava certamente non già da come gli uomini si trattavano l'un l'altro, ma da come Jahvé aveva trattato gli israeliti, cioè da esseri responsabili. Per questo Carl Friedrich (1964) afferma che il costituzionalismo occidentale richiede una concezione trascendente della giustizia ed ha una dimensione necessariamente religiosa.

A questo punto il problema è quello di colmare il vuoto derivato dall'esclusione di Jahvé come parte del patto originario, cioè – per citare ancora una volta Böckenförde – di giustificare i presupposti su cui poggia lo Stato liberale e democratico. Da Hobbes – e qui penso al “cristallo di Hobbes” di cui parla Schmitt (cfr. Di Marco 1999) – ad Hegel questo problema capitale è chiaramente percepito e riceve ben diverse soluzioni (Palazzo 2011). L'ordine morale generale si va facendo sempre più impersonale sulla scia del disincantamento del mondo e le forme sociali si concepiscono in modo categorico e basato sui codici legislativi (Taylor 2009, cap. 7, 346ss.). Ma alla fine cosa resta? Ce lo dice senza mezzi termini Augusto Del Noce:

Nella successiva fase del pensiero moderno, quando la sostanza viene trasformata in spirito, e la realtà moderna diventa la vita stessa di Dio, gli hegeliani hanno parlato

dello Stato come interprete del nuovo concetto del divino. Di fatto, la loro azione si è limitata alla *pars destruens*: i suoi assertori si sono limitati a cacciare dalla storia il potere spirituale del Dio trascendente, senza però riuscire a sostituirlo con l'idea di immanenza del divino; così che di fronte sono rimasti non il Dio della trascendenza e il nuovo Dio immanente, ma l'economia e la Chiesa. (Del Noce 1992, 653)

La perdita della dimensione trascendente esclude che il costituzionalismo moderno possa essere propriamente considerato come una religione civile, nonostante i tentativi dei suoi sostenitori.

Un discorso diverso bisognerebbe fare se, invece delle costituzioni, si considerano i diritti umani come religione civile del nostro tempo. Infatti, si potrebbe sostenere che i diritti umani, nati dalle ceneri dei forni crematori, abbiano ripreso il discorso interrotto sulla trascendenza della giustizia rispetto alle concretizzazioni della storia. Si potrebbe sostenere che si vada diffondendo una religione dei valori legati alla dignità umana e persino aperti alla considerazione degli altri esseri viventi e della natura.

Questa religione dei valori è di per sé ambigua, perché può essere declinata all'interno di un umanesimo secolarista o di un umanesimo religioso. In ogni caso essa ha bisogno almeno di simulare la trascendenza, com'è proprio dell'ascesi intramondana.

Il suo carattere trascendente, se vogliamo intenderlo così, sarebbe provato dalla struttura di mediazione che assumono le costituzioni contemporanee in ragione della presenza dei diritti fondamentali. Come afferma Zagrebelsky, "il nesso di congruenza tra valori-principi-regole è costitutivo della validità del diritto, è un assioma che precede addirittura il diritto costituzionale posto; è qualcosa che viene prima dello stesso potere di fare una costituzione" (Zagrebelsky 2002, 877).

I valori non sono creati dalle costituzioni, che cercano di catturarli al fine di renderli praticabili nella storia¹⁰. Ma è chiaro che si tratterebbe di una religione dei valori e non propriamente dei diritti. La pratica dei diritti sarebbe il culto reso ai valori, all'inizio molto diversificato sulla base delle culture e delle tradizioni che danno vita alla problematica dell'identità costituzionale, ma poi tendente in maniera sempre più pressante all'universalizzazione. È difficile, infatti, accettare che i diritti umani cambino a seconda delle latitudini, anche se di fatto cambiano. La religione dei valori va, dunque, in senso opposto alla religione civile, che è per definizione contestualizzata. La moltiplicazione dei diritti significherebbe essere più fervorosi nel culto dei valori, mentre il tentativo di un loro contenimento apparirebbe cosa empia.

¹⁰ Per il ruolo di mediazione dei principi costituzionali cfr. Farias 1981a, cap. II.

4. La religione come cemento sociale

Accenneremo ora più brevemente al secondo “guadagno” che ci si aspetta dalla considerazione di un’etica pubblica come religione civile, cioè quello della giustificazione dei vincoli comunitari. È chiaro che ci riferiamo alla funzione di integrazione sociale che attiva l’interesse dei sociologi per la religione.

Questo è un problema spinoso per il liberalismo classico o, comunque, per una concezione individualistica che presuppone l’individuo già formato nella sua identità prima di entrare in società per ricevere la protezione dei propri diritti naturali (Viola 1992). Una società popolata da individui siffatti non è in grado di conferire di per sé alcuna stabilità alle relazioni sociali fondamentali. È necessario ricorrere a risorse esterne.

Una di esse – almeno a detta di Gian Enrico Rusconi – potrebbe essere quella della religione civile. La stessa religione dominante o l’appello a vaghe idealità religiose diffuse nel sociale potrebbe forse essere quel cemento sociale di cui c’è bisogno. In tal modo si crede di traghettare la visione liberale verso una sponda repubblicana. Infatti, la religione civile sarebbe in grado di giustificare e rafforzare i vincoli pre- o meta-contrattuali fra i cittadini, alimentando le loro virtù civiche. Si tratta, dunque, d’innestare un po’ di comunitarismo nella visione liberale della società per assicurare la lealtà e la reciprocità nella comunità politica. Nel complesso questo disegno è ben poco convincente e ora cercherò di spiegarne la ragione.

È interessante notare che questo problema è tipico della concezione moderna della società politica come costruzione artificiale. Se la comunità politica non precede l’individuo in senso funzionale – come invece riteneva Aristotele –, allora le relazioni sociali fondamentali devono trovare un’origine ed un fondamento che sia più stabile dell’artificio del patto sociale. Conseguentemente, la politica non può essere di per sé il luogo di nascita delle virtù del buon cittadino, ma essa ha bisogno di essere integrata da vincoli pre-politici, che rinviano in senso generale a ciò che viene chiamata “società civile”. Anche gli israeliti, prima dell’alleanza sinaitica, avevano dovuto trascorrere quaranta anni nel deserto per essere educati alla cittadinanza.

Non voglio dire che il liberalismo storicamente non abbia una propria idea di società civile, ma solo che essa oggi non è in grado di risolvere i problemi identitari. Per essere brevi, lo schema liberale è il seguente: gli attori sociali sono individui già identificati; questi individui hanno preferenze scelte liberamente e per proprio conto; si accordano intorno a regole di coordinazione delle loro preferenze e alle autorità che ne curano l’applicazione. Quindi, nella sostanza il vincolo pre-politico è il mercato. Si pensa che il mercato sia in grado di aggregare le preferenze individuali in maniera agnostica rispetto ad una particolare concezione del bene comune e sia anche capace di realizzare una *comunità delle preferenze*, per quanto esile.

Il pluralismo della società contemporanea mette spietatamente a nudo il carattere semplicistico di quest'orientamento. Come ha già da tempo dimostrato Arrow, le preferenze possono essere ordinate fra loro e calcolate dal sistema del mercato solo se sono della stessa qualità o della stessa categoria. Ma ciò è possibile se preesiste una certa omogeneità culturale e valoriale. In questo senso il pluralismo produce serie difficoltà allo stesso liberalismo, che è sempre stato il suo sostenitore storico. Ciò significa che anche il liberalismo ha bisogno della stampella di una cultura sociale di fondo dotata di una sufficiente compattezza, almeno simile a quella di una comunità morale, di cui spesso la religione è l'anima.

Voglio dire che il pluralismo è una minaccia non solo per il liberalismo, ma anche, e a maggior ragione, per il comunitarismo e per una concezione repubblicana della vita politica. Le relazioni sociali fondamentali, dalla famiglia ai rapporti fra le generazioni, diventano instabili e vengono rimesse in discussione. Assurgono, così, a temi dominanti della stessa vita politica, che deve trattare in modo imparziale problemi che sono di per sé intrisi di senso ultimo e di portata identitaria. Ed allora, la politica è costretta ad assumersi direttamente compiti prima assolti da vincoli pre-politici, che tuttavia restano attivi anche se depotenziati.

Io credo che oggi la posta in gioco sia proprio quella della capacità della vita politica di generare vincoli comunitari fra le diversità presenti in numero sempre maggiore nel contesto sociale, ricostruendo un ordine delle libertà che sia in linea di massima accettabile e ragionevole. In caso contrario, sarà condannata a gestire un *modus vivendi*, privo di risorse identitarie e concentrato nella difesa disperata dell'ordine pubblico fra tribù separate.

In tale contesto, cosa ne è della religione? Ovviamente essa resta sempre presente nel sociale in vari gradi d'intensità, oggi in crescita. V'è chi ha parlato di una "religione nel civile", che sarebbe una terza via tra la religione civile degli americani e quella statalistica dei francesi (Morra 1999). All'interno della società civile l'istanza religiosa si articola in modo pluralistico e s'incontra anche con altre "dottrine comprensive" di carattere filosofico o morale oppure con frammenti di esse¹¹. La sua testimonianza specifica è quella di difendere l'apertura alla trascendenza all'interno una società che si va sempre più secolarizzando.

¹¹ "A quella che possiamo chiamare 'cultura di fondo' della società civile appartengono dottrine comprensive di tutti i tipi, religiose, filosofiche e morali. Sto parlando della cultura del sociale, non di quella del politico; della cultura della vita di ogni giorno e delle sue numerose associazioni, chiese e università, associazioni di studio e scientifiche, circoli e società sportive, per citarne solo alcune. In una società democratica esiste una tradizione di pensiero democratico il cui contenuto è familiare e comprensibile, quanto meno, al senso comune colto della generalità dei cittadini. Le principali istituzioni della società e le loro forme comunemente accettate sono viste come un deposito di idee e principi implicitamente condivisi" (Rawls 1994, 31).

In contesti politici pluralisti il ruolo della religione come cemento sociale viene meno, perché esso richiede che si faccia leva su una religione specifica, quella dominante, ma così resterebbero esclusi coloro che non appartengono ad essa. Resta, però, il compito civile della religione in generale che è quello di evitare che la politica si chiuda alla trascendenza e coltivi istanze totalitarie o neutraliste.

Certamente possiamo pensare la politica in modo che non abbia bisogno di trascendenza. Possiamo ritenere che i suoi fini siano quelli di mettere in sicurezza la vita umana, di aumentare la prosperità materiale e di diminuire il più possibile la sofferenza, cioè che siano ristretti alle necessità naturali. Ma questo significherebbe ridurre la politica a tecnica di amministrazione e di mera coesistenza delle diversità. Ma, se – con la tradizione di pensiero che va da Aristotele a Hannah Arendt e per certi versi anche a John Rawls¹² – chiediamo ad essa qualcosa di più, se riteniamo che la politica debba andare oltre le necessità naturali per istituire uno spazio pubblico senza il quale i cittadini non possono dar forma ai loro giudizi di agenti morali e porre in essere le loro azioni, uno spazio capace di durare nel tempo attraverso le generazioni sì da rimediare alla transitorietà dell'esistenza individuale, allora dobbiamo sperare che venga mantenuta e custodita l'apertura alla trascendenza. Quando la politica è intesa come uno spazio pubblico funzionale alla "vita buona", comunque questa venga intesa, allora è riferita a valori che la trascendono e che non si esauriscono in nessuna delle loro contingenti applicazioni. In quest'ottica l'espressione di "religione civile" appare fuorviante ed è più appropriato parlare di "ruolo pubblico della religione" (Viola 2002).

Vorrei, in conclusione, sottolineare un aspetto positivo della situazione attuale senza peraltro dimenticare che ve ne sono altri meno incoraggianti, quali quelli legati alla deriva nichilista. La fine della stretta connessione fra la comunità politica e una cultura religiosa dominante è di vantaggio all'una e all'altra.

Se è vero che una delle finalità della politica è quella di favorire la libera ricerca in comune della vita buona, questa funzione viene meglio assolta attraverso il rafforzamento del metodo deliberativo in cui tutti siano in grado di far sentire la propria voce e accettino di avanzare istanze che possano essere accettate in linea di principio da tutti gli altri.

A sua volta, dalla parte della religione, la fine della sua istituzionalizzazione politica, di cui il concetto di "religione civile" reca ancora traccia,

¹² Com'è noto, v'è un'altra tradizione di pensiero politico che si appella alla trascendenza, cioè quella agostiniana. Ma si tratta di una trascendenza molto legata alla visione cristiana dell'uomo peccatore redento dalla grazia divina. Non escludo che tale lettura possa essere di per sé particolarmente illuminante e anche ammetto che abbia una rilevante portata esistenziale, ma in ogni caso è troppo dipendente da una specifica religione per poter costituire la base di comunanza di una società pluralistica. Cfr., ad esempio, Gatti 2010.

consente una sua “purificazione”, che è impedita dai legami con le strutture temporali. Fuor di metafora, la fine della cristianità non significa affatto la fine del cristianesimo se essa permette una riconsiderazione di istanze che apparivano decise una volta per tutte e un’apertura a nuove richieste di giustizia e di umanità.

Come nota Charles Taylor, “l’idea di fondo è che la cultura moderna, rompendo con le strutture e le credenze della cristianità, abbia fatto progredire anche certi aspetti della vita cristiana più di quanto non fosse avvenuto o sarebbe potuto avvenire all’interno della cristianità” (Taylor 2004, 85). E qui pensiamo non solo allo sviluppo dei diritti umani, ma soprattutto ad una più sensibile attenzione per le sofferenze umane e per le discriminazioni fino all’estensione della problematica della giustizia dai più vicini ai più lontani¹³. Ovviamente ciò è possibile solo quando la rottura dell’involucro della cristianità non significhi la sua sostituzione con altri regimi ideologici di carattere secolaristico o fondamentalista.

Certamente – come ancor nota Taylor – “l’innegabile estensione del Vangelo è andata di pari passo con la negazione della trascendenza” (Taylor 2004, 95). Ma questo è un dato di fatto di carattere storico-culturale. Esso di per sé non impedisce di interrogarsi se tutte queste conquiste di umanità possano essere giustificate e mantenute chiudendo una volta per tutte le porte alla trascendenza, cioè alla ricerca di un bene oltre la vita materiale come si addice ad un ordinamento di salvezza.

Almeno per queste ragioni, che ho tentato qui di enucleare in modo approssimativo, la mia iniziale diffidenza è riconfermata. La “religione civile” ha avuto di fatto un’applicazione circoscritta ad alcune esperienze politiche nazionali, ma come categoria concettuale generale è nel migliore dei casi una nozione obsoleta e, nel peggiore, un’idea insana.

Francesco Viola
Università degli studi di Palermo
Dipartimento di Scienze giuridiche, della società e dello sport
Sezione: Diritto e società
Piazza Bologni, 8
90134 Palermo
francesco.viola@unipa.it

¹³ La sottolineatura dell’amore per il lontano (*Fernstenliebe*) si deve a Nietzsche. Ma non sempre indica un progresso morale: spesso è più facile amare i lontani che non i puzzolenti vicini, l’umanità in astratto piuttosto che l’uomo concreto. Cfr. Nietzsche 1968, 73-75. Su questo tema cfr. anche Farias 1981b.

Riferimenti bibliografici

- Barberis, Mauro. 1999. "Il sacro testo. L'interpretazione giuridica fra ermeneutica e pragmatica." *Ars Interpretandi* 4: 273-292.
- Barth, Karl. 1997. *L'umanità di Dio* (1956). Torino: Claudiana.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1967. *Säkularisation und Utopie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Corso, Lucia. 2001. *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*. Bologna: Il Mulino.
- Del Noce, Augusto. 1992. *Filosofi dell'esistenza e della libertà*. Milano: Giuffrè.
- Di Marco, Giuseppe A. 1999. *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*. Napoli: Guida.
- Dogliani, Mario. 1994. *Introduzione al diritto costituzionale*. Bologna: Il Mulino.
- Dworkin, Ronald. 2006. *Justice in Robes*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Farias, Domenico. 1981a. *Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*. Milano: Giuffrè.
- 1981b. "Costituzione scritta e religiosità civile. Premesse generali." In *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher, vol. II, 755-803. Milano: Giuffrè.
- Finnis, John. 2006. "Religion and State: Some Main Issues and Sources." *The American Journal of Jurisprudence* 51: 107-130.
- Forti, Simona. 2004. "Totalitarismo e religioni politiche." In *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, a cura di Gianni Paganini e Edoardo Tortarolo, 213-229. Milano: Bruno Mondadori.
- Friedrich, Carl J. 1964. *Transcendent Justice. The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham: Duke University Press.
- Galeotti, Anna Elisabetta. 2004. "Tolleranza, neutralità e obiezione di coscienza." In *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, a cura di Gianni Paganini e Edoardo Tortarolo, 230-240. Milano: Bruno Mondadori.
- Gatti, Roberto. 2010. *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*. Roma: Edizioni Studium.
- Grey, Thomas C. 1984. "The Constitution as Scripture." *Stanford Law Review* 37, 1: 1-25.
- Jellinek, Georg. 1949. *La dottrina generale del diritto dello Stato* (1900). Milano: Giuffrè.
- Morra, Gianfranco (a cura di). 1999. *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?* Milano: Franco Angeli.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen* (1883-85). Berlin: De Gruyter.
- Palazzo, Antonio. 2011. "Il patto del Decalogo e l'idea di contratto sociale nell'Europa moderna." *Jus. Rivista di scienze giuridiche* 58, 1-2: 159-176.
- Ratzinger, Joseph. 2000. *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

- Rawls, John. 1994. *Liberalismo politico* (1993). Milano: Edizioni di Comunità.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1770. "Considerazioni sul governo di Polonia (1782)." In *Scritti politici*. Torino: UTET.
- 1994. *Il contratto sociale* (1762). Torino: Einaudi.
- Rusconi, Gian Enrico. 1999. *Possiamo fare a meno di una religione civile?* Roma-Bari: Laterza.
- Silvestrini, Gabriella. 2004. "Religione civile e repubblicanesimo: una rilettura del modello roussoiano." In *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, a cura di Gianni Paganini e Edoardo Tortarolo, 139-184. Milano: Bruno Mondadori.
- Taylor, Charles. 2004. *La modernità della religione* (2002). Roma: Meltemi.
- 2009. *L'età secolare* (2007). Milano: Feltrinelli.
- Viola, Francesco. 1992. "Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo." *Teoria Politica* 8, 3: 59-81.
- 2001. "Alle radici bibliche dell'idea di costituzione." *Nova et Vetera*, 3, 4: 83-92.
- 2002. "Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale." In *Multiculturalismo e identità*, a cura di Carmelo Vigna e Stefano Zamagni, 107-138. Milano: Vita e Pensiero.
- 2011. "Forme di costituzionalismo e democrazia." In *Studi in onore di Franco Modugno*, Vol. IV, 3595-3619. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Walzer, Michael. 1986. *Esodo e rivoluzione* (1985). Milano: Feltrinelli.
- 1996. *La rivoluzione dei santi: il puritanesimo alle origini del radicalismo politico* (1965). Torino: Claudiana.
- Weber, Max. 1980. *Economia e società* (1922), Vol. IV. Milano: Edizioni di Comunità.
- Zagrebelsky, Gustavo. 2002. "Diritto per: valori, principi o regole (a proposito della dottrina dei principi di Ronald Dworkin)." *Quaderni Fiorentini* 31, 2: 855-897.